Rocco BUTTIGLIONE

KU PRAWDZIWEJ DEMOKRACJI
Osoba, społeczeństwo i państwo w encyklice Jana Pawła II *Centesimus annus*

Najbardziej solidnym dla demokracji jest ten fundament, który nie wyklucza odniesienia wolności człowieka do obiektywnej prawdy i dobra, lecz je, przeciwnie, zakłada. Tego rodzaju koncepcja demokracji [...] pozwala wyodrębnić różne sfery ludzkiej aktywności, szanując autonomię każdej z nich, wiążąc je zarazem między sobą w służbie wspólnemu dobru i dobru każdej poszczególnej osoby.

1. WPROWADZENIE

Żyjemy dziś w dobie epokowego przełomu, a epoki przełomu odznaczają się tym, iż są czasem rozchwiania i chaosu. Epoka, która odchodzi jest wyraziście naznaczona ideą rewolucji, która swoje najpełniejsze wcielenie znalazła w marksizmie-leninizmie. Znacznie trudniej przychodzi nam uchwycić cechy charakterystyczne dla epoki, która dopiero się otwiera i jawi przed nami. Trudność ta wypływa poniekąd z faktu, iż to my sami, poprzez nasze wolne działania i nasze wybory będziemy tymi, którzy określą charakter przyszłej epoki. Historia bowiem jest zawsze miejscem spotkania wolności człowieka z Bożą Opatrznością, miejscem dialogu albo walki pomiędzy tymi dwoma wolnościami. Stąd też, w odróżnieniu od wyobrażeń deterministycznej doktryny marksistowskiej o historii, nie sposób jest przewidzieć tego, co przyniesie przyszłość.

Prawda ta w niektórych epokach historycznych staje się bardziej oczywista niż we wszystkich pozostałych. Kiedy istnieją wyraźnie ukształtowane instytucje, sprawnie funkcjonujące struktury i modele zachowań, życie społeczne jawi się jako pewna uporządkowana, stabilna całość, w której każdy podmiot ma swe określone zadanie. Próba porzucenia tego zadania pociąga za sobą obarczenie podmiotu odpowiedzialnością za komplikowanie bądź blokowanie całego kompleksu mechanizmów, od których zależy powszechny dobrobyt, a niekiedy po prostu zachowanie przy życiu wielu. W tych historycznych fazach dominuje oczywiście pewien konserwatyzm i powtarzanie się zjawisk. To wcale nie oznacza, iż nie ma w nich miejsca na walkę. Dotyczy ona jednak raczej sposobów, jakimi należałoby kierować społeczeństwem; jego struktury podstawowe

pozostają nadal poza wszelką dyskusją. Ma tam miejsce również pewna przemiana, lecz tego rodzaju przemiana jest możliwa do przewidzenia: dotyczy ona bowiem tylko ilościowego aspektu znanych czynników, czynników, które — w imię rozwoju — domagają się wyrażenia ich w inny sposób. Wolność ludzka nie jest tu oczywiście anulowana, lecz jawi się jako ograniczana przez pewne struktury, które mogą być sprawiedliwe bądź niesprawiedliwe, z którymi jednak — tak czy inaczej — musi się ona koniecznie liczyć. Można więc powiedzieć, iż w tych przypadkach mamy do czynienia z pewną ukonstytuowaną polityką. Każda zaś polityka ukonstytuowana zakłada pewien kompromis pomiędzy dobrem i złem, kompromis, którego granice są bardzo trudne do przesunięcia, bez stwarzania wielkiego zagrożenia dla samego istnienia danej społeczności.

Inaczej ma się rzecz w momentach przełomu, kiedy to jedna struktura polityczno-społeczna wkracza w fazę kryzysu i trzeba tworzyć nową. W takich okresach poszerza się znacznie pole działania ludzkiej wolności. Ale i wówczas nie jest ona nigdy wolnością nieuwarunkowaną. Musi się ona zawsze liczyć z różnymi typami uwarunkowań materialnych, ekonomicznych, socjologicznych itd. Jednakże wówczas zyskuje ona większą przestrzeń dla swego spełniania się. Powiedzmy zatem, iż w tych przypadkach mamy do czynienia z polityką konstytuującą. Nie chodzi tu bynajmniej o samo tylko napisanie nowego dokumentu, który nosi tytuł *Konstytucja*. Chodzi natomiast o bardzo konkretne wytworzenie w ludziach pewnej sumy przekonań, postaw i zachowań, oraz o zbudowanie w oparciu o nie instytucji i praw, które ukonkretnią konstytucję, co więcej, które staną się rzeczywistą konstytucją, lub, jak powiadał wielki konstytucjonalista włoski C. Mortati, będą „konstytucją materialną". Epokowy przełom, jaki przeżywamy, wprowadza nas właśnie w fazę takiej „polityki konstytuującej". Jest to w sposób szczególny widoczne w krajach, które — uwalniając się od dyktatury komunistycznej — są na etapie tworzenia swoich konstytucji. Jest to jednak — w różnej mierze — prawdziwe także w odniesieniu do tych krajów, które powinny dostosować swoją dotychczasową politykę do nowej sytuacji.

W czasach „polityki ukonstytuowanej" aktywność polityczna jest w znacznej części walką o władzę, z której (z budżetu państwa), różne grupy społeczne, kierując się swym interesem, usiłują czerpać bezpośrednio lub pośrednio większe korzyści. Nie należy się tym faktem gorszyć: reprezentowanie interesów określonych grup społecznych jest podstawowym czynnikiem życia politycznego, a w szczególności procesu demokratycznego. W takich okresach polityka nie potrzebuje pomocy ze strony filozofii czy teologii. Wielkie zasady pozostają poza wszelką dyskusją. Inaczej mają się rzeczy w okresie „polityki konstytuującej". Wówczas zagadnienia filozoficzne nabierają charakteru palących problemów politycznych. Oto ich przykłady: jaka jest właściwa relacja pomiędzy jednostką a społeczeństwem? Jakie są granice wolności obywatela? Kto jest

uprawniony sprawować pieczę nad prawem? Jakie są dopuszczalne sposoby obrony własnego prawa lub własnego interesu zarówno na forum wewnętrznym jak i w wymiarze międzynarodowym? Te i inne pytania można sprowadzić do podstawowego dotyczącego natury osoby ludzkiej i natury państwa. Filozofia zawsze miała coś wspólnego z polityką, przynajmniej od czasów Platona, lecz użyteczność filozofii dla polityki wzrasta przede wszystkim w czasach „polityki konstytuującej".

W takim to właśnie momencie historycznym Jan Paweł II ogłasza encyklikę *Centesimus annus*. Stanowi ona, obok wielu innych posunięć, wielki wkład w myślenie na temat struktur politycznych nowej fazy historycznej oraz wkład w „filozofię konstytucyjną" narodów. Nie sprzeciwia się to ściśle teologicznej naturze Magisterium Papieskiego i społecznej nauce Kościoła w ogólności. Wszak Chrystus objawiając prawdę o Bogu objawia równocześnie prawdę o człowieku, który jest obrazem Boga. Prawda ta oświeca także różne szczegółowe aspekty działania człowieka, z politycznymi włącznie, naprowadzając na bardziej ludzkie zasady działania i reguły postępowania. Wcale nie trzeba być chrześcijaninem, aby pojąć ich wewnętrzną ludzką rozumność. Prawdą jest natomiast to, że spotkanie się z autentycznym człowieczeństwem u chrześcijan budzi w ludziach zainteresowanie chrześcijaństwem i stanowi pierwszorzędny czynnik ewangelizacji. Kościół, spotykając człowieka w jego konkretnej potrzebie, albo w jakimś szczególnym wymiarze jego egzystencji, głosi mu równocześnie Chrystusa, który jest najbardziej radykalnym przedmiotem potrzeby i pragnienia jego człowieczego serca. Walka zatem o afirmację prawdy dotyczącej człowieka w momencie „polityki konstytuującej" w życiu narodów, pozostaje – z jednej strony – terenem w pełni świeckim, owszem, obszarem szczególnej nawet odpowiedzialności ludzi świeckich, z drugiej zaś – bez mieszania obu płaszczyzn, lecz w dynamicznej jedności działania człowieka – stanowi moment głoszenia Chrystusa i zaproszenia człowieka na spotkanie z Nim. Tak oto nauka społeczna Kościoła nie przestając być częścią teologii moralnej, jest równocześnie filozofią społeczną, czyli propozycją dotyczącą fundamentalnych zasad ludzkiego współżycia, prawa i państwa. W tej też perspektywie, zamierzamy kontynuować dalsze rozważania.

W centrum naszej uwagi staną cztery pojęcia: demokracja, osoba, społeczeństwo i państwo. Zaczniemy od pojęcia demokracji; następnie zobaczymy, jak znaczenia pozostałych trzech terminów są ściśle związane z dyskusją na temat demokracji, do której to dyskusji powrócimy w końcowej fazie naszych rozważań.

2. CO TO JEST DEMOKRACJA? ZASADA WIĘKSZOŚCI A ZASADA PRAWA

Tytuł niniejszego artykułu mówi o „prawdziwej demokracji". Już zatem samo to sformułowanie wzbudza podejrzenie, iż pojęcie demokracji wcale nie jest tak jednoznaczne, jak się często mniema, że da się w związku z tym wyróżnić kilka znaczeń tego pojęcia, przy czym jedne z nich byłyby do przyjęcia, inne trzeba by zaś odrzucić. Prawdziwa demokracja sprzeciwia się zawsze jakiejś nieprawdziwej demokracji lub jakimś nieprawdziwym demokracjom. Nie chodzi tu wcale, jak to zobaczymy, o jakieś subtelności filozoficzne. Komunizm, na przykład, przedstawiał się jako demokracja: demokracja ludowa, co więcej, jako jedyna prawdziwa forma demokracji. Jeśli przyjrzymy się temu, co w osiemnastym wieku oznaczano słowem demokracja, to zobaczymy, że roszczenie to nie było tak zupełnie pozbawione podstaw. Wszak demokracja, etymologicznie, oznacza panowanie ludu. Intencja znaczeniowa zawarta w tym słowie nie odnosi się wprost do idei prawa sprawiedliwego, lecz odnosi się zwyczajnie do władzy opartej na woli większości. Może się przecież jednak zdarzyć, i zdarza się, że wola większości jest błędna i że większość może uznać błąd za coś... słusznego, na przykład, by uciskać mniejszość. Jest rzeczą wysoce prawdopodobną, iż większość Niemców podzielała prowadzoną w latach trzydziestych represyjną politykę nazistów w stosunku do Żydów, jakkolwiek wielu poczułoby prawdopodobnie dreszcze w obliczu perspektywy „ostatecznego rozwiązania" kwestii żydowskiej. W każdym razie Sokrates został także skazany na śmierć za sprawą kwalifikowanej większości obywateli Aten, podobnie jak większość tłumu Jerozolimy wybrała uwolnienie Barabasza w miejsce Jezusa.

To, co my dziś określamy mianem demokracji, jest czymś więcej niż funkcją prostej reguły większości. Do współczesnego pojęcia demokracji przynależy – jak to pokazuje encyklika *Centesimus annus* – również pojęcie państwa praworządnego, państwa prawa, czyli państwa, w którym większość, owszem, decyduje, ale z kolei jej władza i władza rządu, są ograniczone prawami, tak, iż rządzący nie mają władzy absolutnej. W sprawiedliwej konstytucji zasada większości i zasada państwa praworządnego, państwa prawa, są jednakowo ważne. Istnieją wartości i zasady, którymi nawet większość nie może dysponować. Konstytucje istnieją właśnie po to, by zasady te potwierdzać i promować. Nie można jednak zaafirmować dwu jednakowo podstawowych zasad: zasady większości i państwa praworządnego – bez ścisłego wytyczenia zakresu każdej z nich. Tam, gdzie wchodzi w grę i n t e r e s ludzi, musi przeważać zasada większości. Pierwsze parlamenty organizowały się właśnie po to, by decydować o ustaleniu wysokości płaconych podatków lub o sposobach korzystania z napływających do skarbu państwa pieniędzy. Gdzie wchodzi w grę interes ludzi, słuszną jest rzeczą, aby ci, którzy płacą, decydowali o tym, co należy robić z ich pieniędzmi. Stąd także wypływa treść hasła bojowego zwolenników niezależności amerykańskiej „no legislation without representation" (nie ma

prawodawstwa bez przedstawicielstwa). Inaczej mają się sprawy, gdy wchodzi w grę nie interes ludzi, czyli sposób, w jaki rozkłada się między nimi ciężar podatków czy – mówiąc ogólniej – sposób dotyczący wkładu koniecznych wysiłków dla realizacji dobra wspólnego, lecz kiedy trzeba decydować w sprawach dotyczących p r a w d y. W takich przypadkach nie działa już zasada większości. Wszak nie działa ona także w n a u c e. Gdyby zasada względności Einsteina czy też najprostsze stwierdzenie, iż ziemia jest okrągła, a nie płaska, zostało poddane pod głosowanie, nie ma najmniejszej wątpliwości, że ani Einstein, ani Kolumb nie mieliby żadnej szansy uznania ich odkryć – ze strony współczesnych im ludzi – za zgodne z prawdą. Zasada większości nie działa również w p r a w i e: o tym, czy jakiś oskarżony jest naprawdę winny, nie decyduje publiczne głosowanie, lecz prowadzone przez sędziów śledztwo, w którym bierze się pod uwagę wyłącznie poznane fakty.

Skąd ta różnica pomiędzy interesami a prawdami, zwanymi także wartościami? Jest to oczywiste, interesy są r o z p o r z ą d z a l n e, wartości natomiast są n i e r o z p o r z ą d z a l n e. O moich pieniądzach ja decyduję i robię z nimi to, co chcę. Jeśli mam zamiar przeznaczyć je na jakiś wspólny z innymi ludźmi cel, wówczas decydujemy wspólnie, zgodnie z regułą większości, co należy uczynić. Natomiast prawda jako taka, czy w ogóle jakaś inna wartość, nie jest moja, nie zależy ode mnie, i nie mogę z nią czynić tego, co mi się podoba. Na tej zasadzie opiera się zarówno niezależność kultury, jak i niezawisłość urzędu sędziego. Władza polityczna nie może rozporządzać ani kulturą, ani sprawiedliwością. Ci, którzy rozwijają działalność badawczą (uniwersytety) i ci, którzy wymierzają sprawiedliwość (władza sądownicza) muszą być w szczególny sposób chronieni, aby uniemożliwić władzy politycznej wykorzystywanie ich do manipulowania prawdą. Oczywiście, państwo nie może nie interesować się kulturą i sprawiedliwością, lecz zajmując się nimi musi uszanować przynależną im autonomię. Sama ta autonomia jest jednak zakorzeniona w nierozporządzalności dobrem i prawdą, które znajdują się w samym centrum owych sfer.

Wszystkie demokratyczne konstytucje sankcjonują dziś zasadę rozdziału władz: władzy ustawodawczej, wykonawczej oraz niezawisłego urzędu wymiaru sprawiedliwości. Jest to konieczne, ale nie wystarcza do chronienia w skuteczny sposób zasady państwa praworządnego, państwa prawa. Jeśli chcemy dotrzeć do sedna tej zasady, musimy uznać, że faktycznie istnieją dwa, różniące się między sobą, typy praw. Istnieją prawa, których treść jest określana przez zgromadzenia legislacyjne, jak na przykład prawo budżetowe, które ustala ilościowe i jakościowe podatki oraz sposób wykorzystania nagromadzonych z tego tytułu pieniędzy. Istnieją jednak prawa, co do których ciało ustawodawcze nie ustanawia jego treści, ale ogranicza się, niezależnie od swej woli, do ujęcia i usankcjonowania istniejącej już wcześniej treści. Chodzi tu o tego typu prawa, które chronią podstawowe wartości (dobra) człowieka i wypływające z nich jego uprawnienia, zwane prawami człowieka. In concreto, większa część

norm zawiera w sobie, oczywiście, elementy jednego i drugiego rodzaju prawa. Kiedy na przykład prawo określa karę dożywocia za zabójstwo dokonane z premedytacją, wówczas ochrona wartości życia ludzkiego jest faktorem, który ustawodawca przyjmuje nie ustanawiając go, natomiast do ustawodawcy należy określenie stopnia wysokości kary. Zamiast dożywocia mogłoby to być, na przykład trzydzieści lat więzienia, a może tylko piętnaście, a może rok przy zaistnieniu okoliczności, które gwarantowałyby resocjalizację, poprawę skazanego... Niektóre konstytucje próbują podkreślać różnicę pomiędzy normami pierwszego i drugiego rodzaju prawa, ustalając różnice pomiędzy normami zwyczajnymi a normami konstytucyjnymi. Normy konstytucyjne mogą być zmieniane jedynie przy udziale większości kwalifikowanej bardzo trudno osiągalnej. Niektóre konstytucje ustalają wręcz, iż normy, które strzegą podstawowych praw ludzkich, nie są przedmiotem konstytucyjnej rewizji. Nas w tej chwili nie interesuje ani drobiazgowe wchodzenie w powyższe szczegóły, ani sprawdzanie czy jest technicznie możliwe zagwarantowanie obrony tychże zasad w skorumpowanym społeczeństwie, w którym większość dąży po prostu do ich obalenia. Chcemy natomiast odnotować, iż już sam fakt podejmowania prób wypracowania odnośnych narzędzi prawnych ujawnia wysoką świadomość szczególnego charakteru norm, o których mowa, nawet jeśli później ów szczególny ich charakter nie zostaje w pełni ujęty za pomocą narzędzi wiedzy prawnej (jurysprudencji) i domaga się filozoficznego pogłębienia.

Współczesne pojęcie demokracji różni się od pojęcia osiemnastowiecznego tym, że podkreśla wagę systemu gwarancji dla praw jednostki ludzkiej oraz respektu wobec tego rodzaju praw. To właśnie określamy syntetycznie wyrażeniem „państwo praworządne". Dla nas współczesnych prawdziwa demokracja nie polega jedynie na samej regule większości, polega ona nie mniej na regule prawa zakorzenionego w zasadzie sprawiedliwości. Encyklika *Centesimus annus* przywołuje tę zasadę na początku piątego rozdziału, który jest podstawowy dla naszego tematu.

3. OSOBA W PAŃSTWIE DEMOKRATYCZNYM

Zasada ta, skądinąd, jest szczególną aplikacją ogólniejszej zasady, która tym razem dotyczy nie natury prawa, lecz natury osoby ludzkiej. Chodzi o zasadę personalistyczną, która mówi, że osobie należna jest od osoby afirmacja dla niej samej, a to z racji przysługującej jej swoistej wartości, zwanej osobową godnością. Zasadę tę wyraża najpełniej konstytucja soborowa *Gaudium et spes*, która stwierdza, iż osoba jest istotą uczynioną w taki sposób, że może w pełni zrealizować siebie jedynie poprzez dar z siebie w wolności i miłości. Żadna istota „naturalna" – w biologicznym sensie tego słowa – nie jest w stanie darować samej siebie. Aby darować siebie trzeba najpierw w pełni siebie posiadać. Z drugiej strony nie należy mieszać wolności z dowolnością, z subiek-

tywnym sądem arbitralnym: „robię to, co mi się wydaje i podoba". Taka wolność nie charakteryzuje człowieka jako człowieka. Przeciwnie, człowiek dzieli ją pospołu ze zwierzętami. Zwierzęta bowiem posiadają instynkt i kiedy mogą się nim swobodnie kierować, są wolne. Tak na przykład wolny jest pies. W pewnym jednak, istotnym dla sprawy sensie, również pies nie trzymany na łańcuchu, nie jest wolny. Nie jest on bowiem w stanie kontrolować swych instynktów i musi im być do końca posłuszny. Kontrola instynktów jest możliwa wówczas, gdy korzystamy z wiedzy o nich i umiemy ich dobrze używać, co niekiedy jest daleko lepsze od samego tylko „trzymania ich na łańcuchu". Człowiek jest wolny w zupełnie inny sposób niż zwierzę, przede wszystkim dlatego, że może on nie być posłuszny swojemu instynktowi. Pomyślmy tylko o przykładzie ojca Maksymiliana Kolbe: wybiera on śmierć w wolny sposób — co jest najwyższą postacią negacji instynktu (chęci życia) — w imię wierności prawdzie i miłości. Jest to możliwe, ponieważ człowiek nie jest sobą poprzez instynkt tylko. Człowiek jest sobą także, owszem, jest sobą przede wszystkim poprzez rozum i wolność. Oto też najgłębsza racja, dzięki której człowiek może wykroczyć poza instynkt dla ujawnienia i potwierdzenia swej godności. Tego rodzaju godność z kolei wyraża się najpełniej w przylgnięciu wolnym wyborem do odczytanego przez rozum obiektywnego dobra, dobra powszechnego, przylgnięciu, które przekracza wszelki egoizm.

Gdyby wolność utożsamiała się z dowolnością (arbitralnością sądu), wówczas i prawo cywilne byłoby niczym innym, jak wynikiem dowolności, tyle że zbiorowej. Im głębiej pojmujemy naturę osoby ludzkiej, tym pewniej odnajdujemy w strukturze prawa tę samą kompleksowość, jaką dostrzegliśmy w naturze osoby. W takiej mierze w jakiej prawo reguluje zaspokajanie kierowanych instynktem potrzeb, w takiej też musi szanować swobodę osób. Nikt nie może wiedzieć lepiej ode mnie, co mi się podoba: czy chcę studiować medycynę, czy też inżynierię, czy zjeść spagetti, czy bigos... W miarę jednak jak dotykamy sfery podstawowych praw (uprawnień) człowieka, prawo stanowione musi respektować prawdę o człowieku. To ona mi mówi, czego mi nie wolno robić dla zaspokojenia potrzeby uwarunkowanej moim instynktem; który sposób jej zaspokojenia byłby właśnie nieludzki, uderzający w godność mojej osoby bądź w godność drugiej osoby. Człowiek jako człowiek chce bowiem i zaiste może zaspokajać swoje instynktowne potrzeby lecz winien to czynić w taki sposób, aby przez to nie tylko nie umniejszyć, lecz, owszem, przyczynić się do wzrostu swej osobowej godności.

To, co zostało powiedziane nie powinno nas skłaniać do negatywnego myślenia o instynktach. Instynkty, w jakie człowiek jest wyposażony, same w sobie są czymś dobrym i winny raczej być zaspokajane niż tłumione. Ich zaspokajanie jednakże winno się dokonywać przy użyciu rozumu, który powinien wprzągnąć je w dzieło pełnej, zgodnej z prawdą, realizacji osoby.

Dochodzimy w tym momencie do punktu o decydującym znaczeniu. Zgoda pomiędzy wymogami instynktu a wymogami prawdy buduje się dzięki wolności. Gdyby udało się nam wyszkolić człowieka (tresując go tak, jak tresuje się psa), który zawsze robiłby wszystko to, co jedynie słuszne, to w rezultacie nie uzyskalibyśmy wcale dobrej, autentycznie ludzkiej społeczności, ale najokropniejsze karykatury prawdy i sprawiedliwości jakie sobie można wyobrazić. Wynika stąd, że niekiedy konieczną jest rzeczą dopuścić, aby człowiek miał możność popełnienia jakiegoś zła, by nie pogwałcić jego wolności i by przez to nie pozbawić go u korzenia możliwości stania się z wyboru dobrym. Zasada ta jednak musi być ograniczona wówczas, gdy człowiek przez swoje działanie niszczy istotowe dobro, a przez to samo prawo drugiego człowieka.

Z wyłożonych powyżej zasad wypływa, między innymi, etyczne usprawiedliwienie (relatywne) wolności rynkowej. Rynek jest z reguły najlepszym terenem dla zaspokajania instynktownych ludzkich potrzeb. Nieprzypadkowo Milton Friedman mówi o zwierzęcych nastrojach lub zwierzęcej żywotności rynku. System ekonomiczny, który by tłumił tę właśnie witalność, pozbawiłby się – jak to pokazał komunizm – fundamentalnego i niezastąpionego źródła energii. To oczywiście nie oznacza, aby rynek miał dominować w sposób nieograniczenie suwerenny. Tak, jak instynkt jest regulowany i prowadzony przez rozum i bez niego zniszczyłby sam siebie mocą swej własnej sprzeczności, tak samo i rynek jest prowadzony i regulowany prawem, które kanalizuje i ukierunkowuje jego energie. Zresztą, bez prawa własności, które zakazuje zabierania drugiemu przemocą tego, czego się chce dla siebie, oraz nakłada obowiązek uiszczenia ceny zaakceptowanej przez sprzedającego, nie mógłby istnieć żaden rynek.

4. SPOŁECZEŃSTWO: WYMIANA EKWIWALENTÓW A DAR

Osoba, jak to już powiedzieliśmy, spełnia samą siebie poprzez posłuszeństwo prawdzie i poprzez dar z siebie. Pierwszym biorcą tego rodzaju daru jest z reguły inna osoba ludzka. Dar z siebie zakłada, że wchodzi się we wspólnotę życia z innymi i że ci inni, stają się częścią naszej własnej tożsamości tak, że ja nie potrafię już powiedzieć kim jestem bez odniesienia się do tych, których dar mnie ukonstytuował, sprawiając, że zaistniałem, oraz do tych, z którymi sam wolnym wyborem moje życie związałem. Pierwszym węzłem owych relacji nacechowanych bezinteresowną wymianą jest r o d z i n a. Obok niej kształtują się różne inne wspólnoty ludzkie, do których przynależę, wśród których szczególne znaczenie w porządku naturalnym posiadają n a r ó d oraz cała ludzkość. Każda z tych wspólnot odzwierciedla na swój sposób dynamikę samej osoby: wspólnota spełnia naprawdę samą siebie tylko wtedy, gdy otwiera się na inne wspólnoty, zakorzeniając w nich coraz pełniej własnych członków. Albowiem każda z tych wspólnot w takiej mierze, w jakiej

zamyka się w sobie i odrzuca wymianę z innymi, w takiej usycha i ubożeje. Osoba żyje w tych konkretnych wspólnotach. W nich podejmuje działania, których człowiek nie mógłby dokonać sam, gdyż ze swej natury mogą one być spełnione tylko razem z innymi, a które przecież mają decydujące znaczenie dla życia jednostki. Pomyślmy przykładowo o zrodzeniu nowego życia ludzkiego lub o pracy, poprzez którą życie jest nieustannie ożywiane i chronione.

Wymiana społeczna jest zasadniczo zorganizowana w dwojaki sposób. Istnieje – po pierwsze – reguła *wymiany ekwiwalentów*. Jest to *reguła rynku*. Jeśli cokolwiek kupuję, to muszę za to zapłacić ustaloną cenę. Bez ścisłego przestrzegania niniejszej reguły niemożliwa staje się jakakolwiek kalkulacja ekonomiczna, a zatem uporządkowane funkcjonowanie społeczeństwa. Jednakże dane społeczeństwo nie żyje wyłącznie wymianą ekwiwalentów. Społeczeństwo, które zorganizowałoby się wyłącznie w oparciu o tego rodzaju wymianę, byłoby społeczeństwem absolutnie nieludzkim.

Drugą regułą, współistniejącą z regułą wymiany ekwiwalentów, jest *reguła daru*. Coś zostaje tu dane *w zamian za nic*, w imię czystej *darmowości*. Dziecko, słaby człowiek, starzec czy osoba niepełnosprawna nie mają nic do zaofiarowania w zamian za to, co otrzymują. Jednakże mają oni *prawo* otrzymać wsparcie i pomoc, jakiej potrzebują. W pewnym sensie wymiana ekwiwalentów i darmowość są dwoma biegunami wszelkiego społecznego działania człowieka. Na przykład decyzja o jakiejś inwestycji zależy oczywiście od szeregu przesłanek związanych z wymianą ekwiwalentów, posiada jednak (bądź może posiadać) także element darmowości, który jest zaproszeniem do podjęcia ryzyka zainwestowania chociażby w rozwój własnego narodu. Skądinąd również jakaś matka, która bezinteresownie poświęca się dla swoich dzieci, oczekuje od nich odpowiedzi na swój dar, aby nie tylko nim nie pogardziły, lecz aby ze swej strony dały wkład w realizację tego, w co ona sama się angażuje.

Istnieją sfery społeczne, w których przeważa moment *kalkulacji ekwiwalentów*, oraz – sfery społeczne, w których dominuje *logika czystego daru*. Istnieją rzeczy, których ani się nie sprzedaje, ani nie kupuje. Chodzi tu zasadniczo o samą osobę ludzką i o wszystko, co jest z nią najściślej związane. Nie kupuje się ani nie sprzedaje na przykład miłości, podobnie jak nie kupuje się i nie sprzedaje ciała ludzkiego. W pewnym sensie nie powinno się również kupować ani sprzedawać pracy ludzkiej. Istnieją oczywiście okoliczności usprawiedliwiające sprzedaż i kupno pracy. Wszelako praca jest tak bardzo związana z osobą, że przy sprzedaży i kupnie zawsze zachodzi ryzyko sprzedawania i kupowania wraz z nią także osoby. Stąd też rynek pracy jest rynkiem szczególnego rodzaju. Musi być on – z wymienionych powodów – ściśle strzeżony przez odpowiednie podmioty. Są nimi związki zawodowe oraz państwo. Mają one uniemożliwić poniżanie ludzkiej godności na rynku pracy.

Występują natomiast takie potrzeby ludzkie, które winny być, lecz faktycznie nie są, przez rynek zaspokajane. Aby móc cokolwiek kupić trzeba być w posiadaniu pieniędzy, ażeby jednak posiadać pieniądze, konieczne jest, abyśmy zdołali sprzedać naszą pracę. Jeśli nie jesteśmy w stanie tego dokonać, nie możemy oczekiwać od rynku odpowiedzi na nasze potrzeby. Kto nie jest w stanie pracować, jest pozbawiony możliwości zaspokajania potrzeb. Wyłączony jest także ten, kto jest zdolny pracować, ale posiada kwalifikacje, których rynek nie potrzebuje. W tych wszystkich przypadkach nabiera ważności zawarta w encyklice *Dives in misericordia* zasada, głosząca iż istnieje coś, co jest należne człowiekowi na mocy jego podstawowej godności, nawet jeśli nie jest on w stanie tego odwzajemnić. To coś dotyczy również pewnego minimum dóbr materialnych.

Społeczeństwo jawi się nam zatem jako podzielone na dwie sfery, sfery które pozostając ze sobą w styczności, są jednak rozłączne. Jedną z nich jest rynek. Drugą jest zespół działań, które odpowiadają na potrzeby występujące poza rynkiem i przeważnie są zaspokajane według reguły darmowości. Granice między obu sferami są raczej płynne. Jeśli postęp technologiczny wyrzuca z rynku pewne zawody, konieczną pomocą, jakiej trzeba udzielić bezrobotnemu, jest oczywiście zasiłek z tytułu bezrobocia, lecz także, i przede wszystkim, umożliwienie mu przekwalifikowania się, nauczenia się nowego zawodu i znalezienia innej pracy. Chodzi tu bowiem nie tyle o pomoc w przetrwaniu tym, którzy znajdują się poza rynkiem pracy, ile raczej o pomoc w ponownym włączeniu się w ów rynek. Z drugiej zaś strony również przy zaopatrywaniu kogoś, kto nie może być samowystarczalny w dobra lub usługi, których potrzebuje, dobrze będzie kierować się, o ile to możliwe, regułami rynku, aby uchronić się przed marnotrawstwem i rozbudowywaniem wielkich biurokratycznych systemów opieki społecznej. Jednakże rozróżnienie pomiędzy tymi dwoma sektorami działalności społecznej na poziomie zasad zostaje utrzymane. Jest przy tym rzeczą zupełnie oczywistą, iż rezerwy konieczne dla wspierania wymiaru darmowości w znacznej części winny pochodzić, w oparciu o zasadę solidarności, właśnie ze sfery rynkowej.

5. O TAK ZWANYM PAŃSTWIE OPIEKUŃCZYM

W kontekście tego, co dotąd powiedziano, jawi się pewien problem: kto ma się zajmować owymi potrzebami, na które rynek jako taki nie jest w stanie udzielić adekwatnej odpowiedzi? Oczywiście, jest to miejsce na odpowiedzialność państwa. W ciągu ostatnich stu lat świadomość tej odpowiedzialności bardzo wzrosła. Potrzeby, które jakościowo nie znajdują odpowiedzi w ramach rynku – począwszy od tych dotyczących obrony niezawisłości narodowej, bezpieczeństwa i porządku publicznego, poprzez wymiar sprawiedliwości, problemy edukacji i kultury, ochronę środowiska naturalnego, kwestie opieki

społecznej – odwołują się bezpośrednio do odpowiedzialności państwa. Właśnie świadomość owej odpowiedzialności stopniowo doprowadziła państwo w minionym stuleciu do rozszerzenia przestrzeni jego interwencji i przyczyniła się do powstania tak zwanego państwa opiekuńczego. Encyklika *Centesimus annus* docenia wielce pozytywny wpływ owych reform, jest ona wszakże świadoma faktu, iż „państwo opiekuńcze" po trochu wszędzie znajduje się w kryzysie. Przyczyną tego stanu rzeczy jest to, iż wzrastają koszty, które coraz trudniej przychodzi pokrywać, podczas gdy z drugiej strony różne niedostatki, którym zamierzano zaradzić kosztem społecznym, wcale nie zniknęły. Wzrastający początkowo poziom zadowolenia tych, którzy zostali objęci opieką społeczną, obniża się od pewnego czasu pomimo wzrostu globalnej sumy wydawanej na ich rzecz. Co więcej – zadowolenie przeradza się wręcz w niezadowolenie. Oznacza to, że pomimo coraz większych wydatków, poziom zaspokajania potrzeb zamiast wzrastać, maleje. Stąd biorą się aktualne tendencje do reorganizacji, a nawet radykalnej reformy państwa opiekuńczego. Tendencje te spotyka się niemal we wszystkich krajach zachodnich.

Powodem wspomnianego kryzysu państwa opiekuńczego jest, jak sugeruje encyklika, zły sposób gospodarowania. Państwo nie jest jedyną instancją odpowiedzialną za opiekę społeczną i w ogóle za sferę pozarynkową. Przykładowo, rodzina jest tą wspólnotą, która żyje dzięki darmowej wymianie w łonie pary małżeńskiej i pomiędzy pokoleniami. Również inne wspólnoty ludzkie odpowiadają za zaspokajanie potrzeb, które są im jakoś najbliższe, a których nie zaspokoi rynek. Do wspólnot tych zalicza się między innymi Kościół, który na mocy Bożego mandatu wychodzi naprzeciw potrzebom człowieka. Opieka społeczna i pomoc stają się tym bardziej skuteczne, im bardziej ten, kto ich udziela, jest bliski potrzebie, której próbuje zaradzić. Państwo natomiast, w celu zaspokajania potrzeb swych obywateli, usiłowało generalnie robić wszystko samo; nie zauważało ono ani roli rodzin, ani też innych wspólnot zwracając się wprost do poszczególnych osób, użyczając im w tym celu swoich biurokratycznych organów.

Jednakże tym, co jest decydujące w odpowiedzi na potrzebę, jest przede wszystkim osobisty kontakt, ponieważ w ludzkiej potrzebie zawiera się zawsze pewien niematerialny składnik, element osobowy tak samo ważny jak ten materialny. W tym samym momencie, w którym odpowiadamy na jakąś materialną potrzebę człowieka, on oczekuje od nas, abyśmy uznali w nim osobę. Dobrym tego przykładem jest opieka społeczna nad osobami starszymi. Starzec umieszczony w przytułku, nawet jeśli jest tam należycie traktowany z materialnego punktu widzenia, najbardziej cierpi z racji pozbawienia go ludzkich uczuć. Gdyby mógł pozostać w kontakcie z rodziną, znosiłby swą sytuację o wiele łatwiej. A jest przecież rzeczą znacznie korzystniejszą i tańszą pozostawianie starszego człowieka w rodzinie i wspieranie jej finansowo oraz w zakresie koniecznych usług, aniżeli umieszczanie go w hospicjum. Ponadto pozbawianie rodziny spoczywającej na niej odpowiedzialności za sprawowanie opieki nad

osobami starszymi, wpływa niekorzystnie na wychowywanie młodych ludzi. Zamiast wzmocnić w nich w ten sposób egzystencjalne motywacje, osłabia się je. Zadaniem państwa w dziedzinie edukacji i opieki społecznej jest nie tyle i nie przede wszystkim zaspokajanie potrzeb, ile raczej budzenie i promowanie solidarności poprzez inwestowanie środków w rodzinę lub inne wspólnoty, które angażują się na tym polu, wychodząc naprzeciw tym właśnie potrzebom, których nie zaspokoi rynek. Odpowiedzią na kryzys państwa opiekuńczego jest zatem większa współpraca pomiędzy państwem a społeczeństwem, która uczyni ze społeczeństwa i rodziny bezpośrednich interlokutorów polityki społecznej.

W związku z powyższym trzeba dorzucić dwie bardzo ważne uwagi:

a) Liczne potrzeby społeczne, które domagają się interwencji państwa, rodzą się bezpośrednio z rozkładu rodziny. Stąd polityka ochrony i pomocy dla rodziny automatycznie niemal zredukowałaby cały szereg działań opieki społecznej.

b) Kościół zawsze angażował się w dziedzinę opieki społecznej i wychowania. Państwo natomiast próbowało systematycznie ograniczać przestrzeń jego zaangażowania, tak iż nawet wśród pewnej grupy katolików pojawiła się opinia, jakoby na tym polu Kościół pełnił jedynie zastępczą funkcję w stosunku do państwa. Tymczasem – przeciwnie – Kościół ma nie tylko prawo, ale i podstawowy obowiązek obecności zarówno w zakresie opieki społecznej, jak i wychowania. Będąc tu bowiem obecnym może pełniej wychodzić naprzeciw konkretnym potrzebom człowieka i głosić mu Dobrą Nowinę o Chrystusie. Polityka wychowania i opieki społecznej, która mobilizuje wszystkie energie społeczeństwa otwiera automatycznie także Kościołowi wielką przestrzeń dla dzieła dobroczynności i ewangelizacji.

6. SŁOWO KOŃCOWE

Konstytucja Stanów Zjednoczonych rozpoczyna się katalogiem prawd, jakie reprezentanci narodu uznają za oczywiste i które zamierzają przyjąć jako fundament ich Republiki. Chodzi mianowicie o prawdy dotyczące osoby ludzkiej i o ich konsekwencje dla porządku politycznego, które z tych prawd bezpośrednio wynikają.

Idea demokracji jest tutaj związana z i d e ą prawdy dotyczącej człowieka. Ostatnimi czasy natomiast usiłuje się propagować ideę demokracji opartą na absolutnym relatywizmie. Mówi się mianowicie, iż przekonanie o poznaniu i posiadaniu prawdy prowadzi człowieka do nietolerancji i jedynie przekonanie, że prawda nie istnieje, albo jeśli istnieje, to nie można jej poznać, umożliwia tolerancję. To przymierze pomiędzy demokracją a relatywizmem przeradza się nieuchronnie w libertynizm, to znaczy w prymat wartości witalnych, które narzucają się same z siebie mocą swej instynktownej siły, bez potrzeby pośrednictwa rozumu.

Tego rodzaju fundament pod demokrację – jak to wykazuje encyklika – jest kruchy i pozbawiony spoistości. Absolutny relatywizm uwalnia prawodawcę od wszelkich ograniczeń, mniejszości zaś lub pojedynczego człowieka pozbawia jakiejkolwiek obrony. Dlaczegóż by nie można było narzucić nieograniczonej władzy, jaką się posiada, skoro nie istnieje żadna podstawowa godność człowieka, którą należałoby uszanować? W pierwszej księdze swego *Państwa* Platon wyraźnie nam pokazuje, w jaki sposób absolutny relatywizm popada nieuchronnie w usprawiedliwianie przemocy tego, kto jest silniejszy. Z drugiej strony nie jest wcale prawdą, iż przekonanie o poznawalności prawdy determinuje z konieczności nietolerancję i totalitaryzm.

Wszystko zależy od prawdy, o jaką chodzi. Jeśli jesteśmy przekonani, że posiadamy wiedzę o historii, która oddaje w nasze ręce klucze przyszłości lub, jeśli jesteśmy przekonani, iż poszczególna jednostka ludzka jest jedynie materią historii i nie posiada żadnej wartości lub prawa, wówczas dojdzie się nieuchronnie do wniosku, iż mamy prawo narzucać innym własne teorie przemocą.

Jeśli natomiast jesteśmy przekonani, że każdy pojedynczy człowiek odznacza się godnością, która poniekąd przewyższa wartość całego gatunku ludzkiego jako gatunku biologicznie pojętego (jako że on tylko z osobna zdolny jest do składania wolnego daru z siebie, którego zacność przekracza cały porządek natury zwierzęcej), to respekt dla praw drugiego człowieka narzuca się nam jako obowiązek, którego nie sposób nie uznać. Jeśli nie szanuje się odniesienia wolności człowieka do prawdy, kwestionuje się w ogóle dobro moralne i niszczy się cel, dla którego Bóg stworzył świat i człowieka. Najbardziej solidnym dla demokracji jest ten fundament, który nie wyklucza odniesienia wolności człowieka do obiektywnej prawdy i dobra, lecz je – przeciwnie – zakłada. Tego rodzaju koncepcja demokracji jest ponadto najbardziej realistyczna. Pozwala ona wyodrębnić różne sfery ludzkiej aktywności; szanując autonomię każdej z nich, wiąże je zarazem ze sobą w służbie wspólnemu dobru i dobru każdej z poszczególna osoby ludzkiej.

W momencie, w którym Europa – tak samo zresztą, jak cała ludzkość – poszukuje dla siebie drogi, encyklika *Centesimus annus* przemawia do niej zarówno głosem wiary, jak i głosem rozumu. Kościół, który niejednokrotnie już był oskarżany o to, iż przeciwstawia się postępowi ludzkiego rozumu, jest dziś jednym z nielicznych, który broni możliwości porządku politycznego osadzonego na rozumie i właśnie przez to także – na autentycznej wolności.

Tłum. *Krystyna Borowczyk*
Tadeusz Styczeń SDS